



## 論説 政治の祝祭性・祝祭の政治性 ハンナ・アーレントと《祝祭的なもの》

著者	石田 雅樹
雑誌名	筑波法政
巻	25
ページ	103-123
発行年	1998-12-15
URL	<a href="http://hdl.handle.net/2241/00155925">http://hdl.handle.net/2241/00155925</a>

# 政治の祝祭性、祝祭の政治性

—ハンナ・アーレントにおける「祝祭的なもの」—

石 田 雅 樹

## 目次

- 一 はじめに
- 二 「公的祝祭」とルソーの〈祝祭—演劇〉空間
  - (一) 全体主義運動における「公的祝祭」
  - (二) 「革命祭典」「公的祝祭」とルソーの〈祝祭—ポリス〉
  - (三) ルソーとアーレントの〈ポリス—祝祭〉
  - 三 ハイデガーとアーレントの「ポリス」と「公的祝祭」
  - (一) 「政治的なもの」の根源としてのポリス
  - (二) ハイデガーの〈ポリス—祝祭〉と全体主義の「公的祝祭」
  - (三) アーレントによるハイデガー「ポリス」の解体・再構成
  - 四 むすび 「祝祭」と「政治的なもの」

## 一 はじめに

ハンナ・アーレント (Hannah Arendt) が現代の政治思想において特異な存在であることは否定できない。それは「活動 action」や「公的領域 public realm」といったタームが新しい政治的枠組みを提起すると同時に、彼女が対抗するはずのナチズムの政治的言説に近接している点に端的に示されている。マーティン・ジェイ (Martin Jay) は、政治活動から目的性や経済的文脈を捨象し、政治行為がそれ自体を特権視するアーレントの政治思想を「政治のための政治」とし、カール・シュミット (Carl Schmitt)、『エルンスト・ユンガー (Ernst Jünger)』、『マルティン・ハイデガー (Martin Heidegger)』ら「政治的実存主義」の系譜に位置づける [Jay

1978-1989)。ジェイの語るように、アーレントのテクストでは、政治的行為たる「活動」は、生命を維持する行為としての「労働 labor」や世界に耐久性を付与する行為としての「製作 work」と区分され、また政治的動機や目的からも切り離されている。さらに「闘争精神 agonai spirit」「勇氣 courage」「不死 immortality」「卓越性 arete ; virtue」といったヒロイズムを匂わせるタームが「活動」を論じる上で重要な位置を占めているが、こうした用語はナチスのイデオログたちの審美的政治用語と容易に結びつく。

アーレントの思想のルーツが、ハイデガーの実存哲学であることを考慮すれば、こうした「政治的実存主義」のモメントが存在しても当然かもしれない。しかしながら川崎修が指摘するように〔川崎 1986, p.216; 1997, p.118〕、ナチズムの抬頭によって亡命を余儀なくされたアーレントが、それとの共犯関係を危ぶまれるような言説を展開する必要はない。同じ実存哲学であれば、もう一人の師であるカール・ヤスパース (Karl Jaspers) の政治哲学に依拠し、崩壊した議会制民主主義の再建と「健全な」方向へ政治を教導するような政治理論の構築も可能であつたはずだが、アーレントの政治理論はそのように構成されていない。

このアーレントの曖昧さや危うさは、その政治理論を実際の政治的現象から考察する場合、次のような問題と重なり合

う。それは、「公的領域」の経験的事例には、アーレントが挙げる革命評議会——パリ・コミューン、ドイツの労兵評議会、ロシアのソビエト——、アメリカのタウンミーティング、公民権運動などだけでなく、ナチスが企画した様々な政治集会や大衆運動もまた含まれるのではないのか、という問題である。むしろ、アーレントはそれを明確に語っているわけではないが、両者は以下のような点から同じ地平に位置している。第一に、市民運動にせよ政治集会にせよ、実際の政治運動や政治組織は、何らかの政治的な要求や目的を共有する人間によって担われるわけだが、この政治的目的に対して「活動」「公的領域」が価値中立的である以上、「戦争に反対する人たち」の集会も「戦争に賛成する人びと」の集会も同等であることになる。実際にアーレントのテクストでは、戦争への士気を喚起するペリクレスの葬送演説〔HC: 205〕——もつともその士気高揚のコンテクストは言及されていないのだが——も、ペトナム反戦の市民運動〔CR: 223-224〕も政治的活動の端的な事例として論じられている。第二に、市民運動にせよ政治集会にせよ、一人あるいは少数の演説者が多数の聴衆へ訴えかける——聴衆は拍手、沈黙、野次、退出で応答する——という構図において、アーレントの称揚するアテナイ市民に訴えるペリクレスと、ドイツ国民に訴えるアドルフ・ヒトラー (Adolf Hitler) との間に本質的な違い

はないことになる。アーレントは、評議会—連邦制度や陪審員制など参加者全員が何らかのかたちで発言や討議に関与できるようなモデルも構想しているが、それは直接民主主義のアボリア—参加の規模とその意見の集約方法—を解消するものとして示されていない。そして最後に、「公的領域」で展開される「活動」のメルクマールとされているのは、各人が「何者であるのか」を示すことであるが、われわれはニュルンベルク大会に文字通り「行為者演者」として登場したヒトラーが、言葉と行為によって「何者であるか」を現したことをよく知っている。このように、アーレントの示す「公的領域」が、ナチスの政治運動に対立するばかりか、むしろそれと強い親和性を有することを考慮すると、ある種の違和感を感じざるを得ない。

本稿は、こうしたアーレントの言説における曖昧さや危うさがその祝祭性を示していること、そしてその祝祭性こそが彼女の理論的特異性であり今日的可能性であることを明らかにするが、それはルソー (Jean-Jacques Rousseau) とハイデガーにおける祝祭の言説を補助線とすることによって間接的に示される。つまり一方では、ナチスの「公的祝祭」のルーツとしてのルソーの祝祭論とアーレントの「公的領域」とが、相互主観的〈演劇—祝祭〉空間という要素を共有しながらも、後者が前者と異なり、「大きな物語」の「上演—表象」

——新しい市民・国民・民族の創造——という契機を排している点を示す。また他方において、アーレントの「ポリス」とハイデガーの「ポリス」が、日常的意味秩序の解体—再構成という要素を共有しながらも、それが後者の有する自閉的・民族主義的な要素を断ち切っていることを明らかにする。筆者は以前に、アーレントが「人間の条件」(一九五八)で示している「労働 labor」が近代社会のニヒリズムを、「製作 work」が千年王国的なユートピアニズムを指示し、両者が共に「全体主義のユートピア」——一つの「理想的な」規格に従って人間を改造・淘汰し、対立や葛藤そのものが消去された世界——という問題を浮かび上がらせていることを指摘したが (cf. [石田 1998])、本稿ではそれと同一かたちで「活動 action」が、ニヒリズムとユートピアニズムとを媒介する全体主義の政治運動を射程としていることを提示する。

## 二 「公的祝祭」とルソーの〈祝祭—演劇〉空間

### (一) 全体主義運動における「公的祝祭」

国民社会主義の催した政治集会や政治運動が劇的演出を駆使した祝祭的要素の強いものであったこと、またそれが民衆を魅了し、政権獲得とその後の運動の展開に重要な役割を果たしたことは、フランツ・ノイマン [Neumann 1942: 44 =

1976, pp.372-374]、エルンスト・カッシーラー [Cassirer 1946=1985, pp.377-379] 等によって早くから指摘されてきた。しかしながら、これらの研究ではこうした集会や運動は概して、非理性的、情動的、呪術的と見なされ、明示的・暗黙的に西欧の「正統」なる政治の様式、すなわち理性と討論に基づく議會制民主主義からの逸脱として処理されてきた。

こうした見方に対して、ジョージ・L・モッセ [Mosse 1975=1995, pp.13-30] はこの祝祭的な大衆集会を人民主権という近代のプロジェクトの到達点として位置づける。つまりモッセによれば、これらの政治的祝祭は、民衆が自らを崇拜する世俗宗教の「公的祝祭 Public Festival」であり、議會制民主主義とは異なるかたちで政治的統合をはかる「新しい政治 new politics」なのであった。こうしたモッセの研究は、政治的領域への参入を排除されてきた者たちの政治的ダイナミズムを洞察する視点を確保し、こうした「公的祝祭」を議會制—政党制とは異なる民主主義、人民の意志を具象化する民主主義として分析する必要性を指摘していると言えるだろう。

ハンナ・アーレントもまたモッセと同様に、ナチズムの展開における大衆運動のモメントを重視している。アーレントが問題視したのは、それまで政治的に重要性を持たないと考えられてきた政治的無関心層たる大衆が全体主義イデオロ

ギーの「神話」に共鳴し、「千年王国 das tausendjährige Reich」建設のために組織化されたことだった。アーレントは、この組織化の手法こそ全体主義運動の獨創性であるとし、その組織の特異性を「秘密なき秘密結社 Geheimgesellschaft ohne Geheimnis」[EUTH:790] とする言葉で表現している。この組織は、その構成員を過激さと穩健さの段階に応じて無限に二重化——前面組織（同調者）、各種職業団体、黨員、党官僚機構、精銳組織、警察集團——し、それぞれが一方では「正常性=穩健=外部」を、他方では「異常性=過激=内部」を演じるように構成する。こうした組織化の結果として生み出されるのが、複雑な經驗世界を（見せかけの）正常性と異常性に区分する二分的思考様式であり、これによって組織に属する者とそうでないものとは峻別され、「仲間たるものが明確な者以外はすべて排除される」。アーレントはこうした「友—敵」關係に基づく組織化を強固にする政治的儀式を以下のように記述する。

運動（全体主義運動）における儀式の役割は、運動と秘密結社の類似性を特によく示している。モスクワの赤い広場における行進は、ニュルンベルク党大会の華麗な祭典に劣らずこの点で典型的なものである。ボルシェヴィキの儀式の中心はレーニンのミイラになった屍であり、ナチの儀式の中心は「血の旗」だった。：

…ここで生み出されるのは神秘的な行為の体験であつて、そのような体験自体が、秘密を分かち合っているという冷静な意識よりも人間を効果的かつ確実に結合する。[EUTH: 793-794]

以上のようにアーレントは、全体主義組織を結束させ、大衆を一つの運動へ駆り立てるものとして全体主義の政治的祝祭に言及しているのだが、しかしその一方で、彼女が政治的活動の場として提示する「公的領域」には、こうした「公的祝祭」と親和的なモメントが存在している。古代ギリシアでのペリクレスに関する以下の記述は、両者の親近性を端的に表している。

トゥキュディデスが伝えているペリクレスの言葉は、以下のことに最大の確信を抱く唯一のものである。すなわち、人は**いわば同じ一つの身振り**<sup>ジェスチャー</sup>で、自分の偉大さを演じ、そして同時に救うことができるということ、そうした演技(performance)はそれだけで権力(dynamis)を生むのに充分である……ということである。

[HC: 205]

ここで表されている「公的領域」におけるペリクレスの姿は、そのまま「公的祝祭」での「指導者」の姿を想起させる。というのも、ヒトラーもまたニュルンベルク党大会をはじめとする「公的祝祭」において、自分の「偉大さを演じ」たこ

政治の祝祭性、祝祭の政治性(石田)

と、そして文字通り「**演者**」<sup>アクター</sup>「**活動家**」<sup>アクティビスト</sup>として「何者であるか」を示したことは、レニ・リーフェンシュタールの映画『意志の勝利』(Triumph des Willens)(一九三五)[Referenzahl 1935 II 1985]などによってよく知られている。アーレントは、指導者が大衆の代表であり、「指導者なしには『形のない Körperlos』ものでしかない大衆が彼に依存しているのと同じく、指導者の方でも自己の存在によって『形』を与えている大衆の『意志』に依存している[EUTH: 701]」としているが、大衆の『意志』に「形」を与える装置として「公的祝祭」以上に相応しいものはないだろう。

このようにアーレントは全体主義運動における「公的祝祭」のモメントを問題としながらも、自らの示す「公的領域」と「公的祝祭」との間にはある種の近親関係が存在している。そして以下で見えるように、「公的祝祭」のルーツであるルソーの祝祭論と、アーレントの「ポリス」とを比較検証するとその近さは一層明らかになる。

## (二) 「革命祭典」「公的祝祭」とルソーの「祝祭—ポリス」

この「公的祝祭」のルーツに関しては様々な系譜が指摘されているが、ここでの文脈で重要なのは、ナポレオン戦争やドイツ統一運動を通してフランスから輸入された「革命祭典」

(la Fête révolutionnaire) であり、その母胎となったジャン・ジャック・ルソーの祝祭に関する言説がある (cf. Backo 1978 = 1990 pp. 91-103) [Morse, pp. 85-86]。

ルソーは『ダランベール氏への手紙』(一七五八)の中で、新しい市民の娯楽に関して彼らを啓蒙し教育する観点から、それまでの宮廷演劇とは異なる新しい「演劇—祝祭」的な場を構築するように推奨している。ルソーは金銭的負担や、民衆への悪影響——悲劇では非道な殺人が演じられ、喜劇は善行を嘲笑する——という点から従来の宮廷演劇を非難し、それに代わって、人民自身が自分たちを観客あるいは俳優として認知するような「演劇—祝祭」空間を創造することを勧めている。各人が「観る—観られる」という二重性を帯びながら形成される「演劇—祝祭」空間を、ルソーは以下のように記述する。

人々が集まってくるところはどこでも自由とともに安寧が支配しています。広場の真ん中に花を飾った杭を立て、そこに人民を集めてください。そうすれば、あなたがたは一つの祝祭を始めることになるのです。もつと本格的な祭りにするには、観客たちを芝居にしてください。観客自身を俳優にしてください。すべての人びとがよりよく結ばれるように、各人が他人の中に自分を見出し、自分を愛するようにしてください。

[LD: 151 傍点は石田]

この相互主観的なかたちで構成される「演劇—祝祭」空間の具体例としては、レスリングや競争などのさまざまな競技会、男女の舞踏会などが挙げられている。これらの壮大な催し物はすべて、人民をより良き方向へ啓蒙し、より良き市民を創り出そうとする企図によって貫かれている。こうした言説の背景にあるのはルソーのジュネーブでの経験であるが、そのモデルとなっているのは古代ギリシアのスパルタであった [LD: 160-161]。こうしたルソーの祝祭論は、より実践的な政治的提言の色彩の強い『ポーランド統治論』(一七七一一)にも引き継がれており、かつて祖国たるポリスの繁栄のために様々な競技が行われていたように、「祖国の子供がつねに祖国に意を用いるようになるために、祖国自身がしばしばそれら〔多くの公的な競技〕を取り仕切るべき」であるとルソーは主張する。[CGP: 372]。

こうした「観る—観られる」関係から構成される「演劇—祝祭」空間は、『社会契約論』(一七六二)における主権維持のための人民集会——代表者を媒介しない市民の集会——を想起させる [CS: 198-201] (cf. Backo, p. 267) が、ここの文脈で重要なのは、この祝祭が伝統的な祝祭と同様に、その場に集うことそれ自体を意義あるものとするユートピア的側面と、その場に集う者を共同体にふさわしい存在へ意味

づける教化的側面の両方を兼ね備えていることである——もつともそのベクトルは逆で、過去ではなく未来を指向するものだが。つまり、サートウルヌス祭に代表される伝統的祝祭が、既存秩序を転倒させた「あべこべ」のユートピア空間を創出し、黄金時代など古の神話が「再現」<sup>リ・プレゼンテーション</sup>されるのに対して、ルソーの祝祭は、「市民宗教 religion civile」を軸とした新しい秩序を創出し、未来において実現されるであろうユートピアを「上演」<sup>上演</sup>「表象」<sup>表象</sup>する。つまりその祝祭空間は、ユートピア建設を担う存在としてのアイデンティティが付与される場、つまり「どこにもない」はずの社会の夢と願望を「いま——ここ」に先取りする「祝祭——演劇」的空間である。この独特の空間と時間こそ、不可視の「神話」が現実での政治的ダイナミズムを獲得するために必要不可欠なものであり、理念と現実とを媒介する通路に他ならない。

ルソーが定言したこうした相互主観的な「演劇——祝祭」空間は、ユートピア的機能と教育的機能を有しているが、この二つの機能が活用されたのは皮肉なことにフランスの「革命祭典」よりもナチスの「公的祝祭」においてであった。フランス革命後の新政府は「革命祭典」の暴走を怖れて演出に消極的だったため、その政治的利用に成功したとは言えなかったが、これに対して、ナチスが積極的にこの祝祭空間を創出し、そのユートピア的機能・教育的機能の活用を企てたこと

は、「大衆を国民主義に教育するのは『社会的高揚』だけだ」というのは、ヒトラーの最も強い信念だった」[Mosse, p.219] ことから明らかである。

### (三) ルソーとアーレントの「ポリス——祝祭」

ところで、ギリシア・ポリスを範にしたアーレントの「公的領域」が、演劇的な側面、ドラマトウルギー性を有しているという指摘はこれまでに行われてきた[Wolin 1977: 1388, p.222] [Villa 1996, p.203] が、ここではそれが同時に、上述したルソー的な祝祭性を有することに注目せねばならない。

アーレントの語る「公的領域」は「現れの空間 space of appearance」として、前述したルソーの「演劇——祝祭」空間と共通する特性を有している。ルソーは参加者が「行為者（「観られる者」）であると同時に、「観客（「観る者」）」<sup>スペクテイター</sup>になるような祝祭を想定したが、こうした相互主観的に構成される「演劇——祝祭」空間は、アーレントが語る「現れの空間」と通底している。この「観る——観られる」関係によって成立する「現れの空間」の特性をアーレントは以下のように記述している。

この空間（ポリスの真の空間）は最も広い意味での現れの空間である。すなわちそれは、そこで他者が私に



対して現われるように、私が他者に対して現われるような空間であり、人々が単に他の生物や無生物のように存在するのではなく、その現れをはつきりと示す空間である。[HC: 198-199]

アーレントが「現れの空間」たる「公的領域」を論じるとき、その目的性にほとんど言及していないのは、この「相互主観性」こそが、この空間を構成するメルクマールであることを示していると言えるだろう。つまり「公的領域」が形成される条件は、政治的な目的や意義よりも「そこ」に人が集まり、〈観る—観られる〉という関係が成立することであるとされているのである。

また人びとが〈観る—観られる〉という両義的なかたちで参加する祝祭空間は、普段はどこにも存在しない。しかしながらそれは、人びとが共生を営むところには常に潜在している。従って祝祭空間は「遍在性」と「潜在性」という特性を備えているが、この特性はそのままアーレントの「現れの空間」としての「公的領域」にも該当する。この空間は普段はどこにもないのだが、人びとが複数存在しているところでは「共同して活動する action in concert」契機は「潜在」「遍在」している。それは「共に行動し共に語るというこの目的のために共生する人々の間に生まれるのであって、それらの人々が、たまたまどこにいるかということとは無関係であ

る。そして、どのような祝祭にも必ず始まりと終わりがあるように、この「公的領域」の成立期間も限定されている。「公的領域」は「常に存在するとは限らない」のであり、「誰もこの空間にずっと住むことはできない」[以上 HC: 198-199]。こうした文脈でアーレントはこの空間の特性を、砂漠に点在する「オアシス」、あるいは大海に浮かぶ「島」[OR: 275] になぞらえているのである。

しかしながらアーレントの「ポリス」は、ルソーのように「神話」を〈上演—表象〉する場でもなく、国民・市民としてのアイデンティティを付与する場でもない。われわれを過去に結びつけていたアリアドネの糸——伝統や権威といった「文法」——が途切れてしまったとアーレントが語る以上 [BPF: 94-95]、われわれが現在行っていることの意味を過去から論じることはいかなし、また「活動」が「不可予測的」である以上、「活動の意味が完全に明らかになるのは、ようやくその活動が終わってから」であり、「活動が完全にその姿を現すのは、物語作者である歴史家が過去を眺めるときだけである」[HC: 192]。要するに、われわれは自分たちが何を行っているかを知らず、またそれを知る術もないし、私は自己が「何者であるのか」を知らずにそれを示している。換言すれば、アーレントの「ポリス」は、ルソーのように〈神話物語〉から「祝祭」の意味づけが行われるのではなく、

逆にそこから〈歴史―物語〉が生起していくような場として構想されているのであって、そこで問題となるのは国民や民族といった一般名詞に換言できる「何か *what*」としての「私」ではなく、固有名詞でしか語れない「この私」が「何者であるのか *who*」なのである。<sup>10)</sup>

このように、アーレントの「ポリス」はルソーの祝祭論と「相互主観性」という部分で重なりながらも、〈演劇―祝祭〉を規定する「神話」を排する点で結果的にそれを解体するものとして示されていた。そしてこのアーレントの「ポリス」はまた同時に、ルソーとは別に「公的祝祭」を支えうるポリスの言説、すなわちハイデガーが示した「現存在」「民族」の祝祭空間としての「ポリス」をも射程として捉えている。

### 三 ハイデガーとアーレントの「ポリス」と「公的祝祭」

#### (一) 「政治的なもの」の根源としての「ポリス」

アーレントの「ポリス」では、「そこ」に人びとが現れることそれ自体、すなわち「そこ」に人びとが見聞できるような形で自己の「現れ」(*appearance; Erscheinung*)を示すこと自体に意味があるとされており、それゆえそれがアリストテレス的共同体主義の単なる復権ではないこと、ハイデ

ガーに依拠した実存主義的読み替えであることは、すでにデイナ・ヴィラ (*Dana Villa*) らの研究によって指摘されている。<sup>11)</sup>つまり、アーレントの「ポリス＝オイコス」は、ハイデガーの「本来性／非本来性」という区分に対応するかたちで構成され、「現存在」が自らの姿を〈現す＝存在する〉場、「本来性」な場としてのポリスが、「現れ」を奪われた「非本来性」領域であるオイコスと対置されている。

こうした「ポリス」の実存哲学的解釈に関してここでの文脈で重要なのは、これが何よりも日常の平凡な出来事を「異常なるもの (*the extraordinary*)」にする役割を果たしていたということである。アーレントによると、ギリシア人にとってポリスは、「そのために家を去らなければならないような、類い希な異常な企て」としてのみ可能であったことを、永続的に——もちろん一定の制限下においては——行えるようにする」[HC:197. 傍点は石田]存在であった。換言すれば、ポリス創設以前においては、住み慣れた故郷を去ってトロイア戦争という「類い希な異常な企て」に身を投じた英雄たちだけが、言葉と行いによって自らの卓越性を示すことができたわけだが、それと同様の非日常的な経験を獲得する機会を与えることこそポリスの第一の機能であったと彼女は語る。

この言葉と行いによって自らの卓越性を開示し、「異常な

るもの」に到達するとはどういうことか。アーレントは「活動 action」が単なる「行動 behavior」と異なることを繰り返し強調しているが、それは「活動」が、成功・失敗のよう結果から判定できるものではなく、自己と世界の意味秩序を解体する場へ至る可能性を有することを意味している。つまり、

人間の行動 (behavior) については、ギリシア人もすべての文明化した民族と同様、一方では動機や意図を、他方では目的や結果を考慮に入れて「道徳的基準」で判断した。しかしこのような人間の行動とは違って、活動 (action) を判断できるのは、ただ偉大さ (greatness) という基準だけである。なぜなら、一般に受け容れられていることを打ち破り、異常なるもの (the extraordinary) に到達するのは、活動の本性によるからである。その場合、一般の日常生活で真実であると思われるものもはやそうでなくなるのは、存在するもの一切がユニークであり、比類のない (sui generis) ものだからである。[HC: 205; 傍点は石田]

この「異常なるもの」を到来させる「活動」は、日常生活の一般的に認知されている意味関係を解体させるだけでなく、それを再構成して新たな関係を打ち立てる。それゆえ、「日常的な関係の有意義性が顕になるのは、日常生活におい

てではなく、まれな偉業の中においてである」のであって「歴史的時代の意味が示されるのは、その時代を明るみに出すわずかな出来事においてのみである」[HC: 22]。

このように、非日常的「祝祭空間としてのポリスにおいて、アーレントは「活動」の詩的性格を示していると言えよう。それはレトリックの能力として、つまり「言葉が運ぶ情報や伝達とは全く別に正しい瞬間に言葉を見つけるということが活動であるということの意味して」[HC: 26] おり、その詩的瞬間を捉える能力が「卓越性」であるとされている。それゆえ「活動」が演劇・演奏といったパフォーマンス芸術に喩えられているのも、その詩的品格を意味している。しかしながら「活動」は、純粋な演劇や演奏のように脚本や曲目は予め決定されていないし、衣装や楽器も用意されていない。「活動」における詩的なものは言葉と行いによって即興的に示される。それによって「至芸 virtuosity」としての自由 [BPF: 133]、すなわち自己をそれまでにはない新しいかたちで存在せしめ、それまでとは異なる世界を現れさせる「自由」、存在論的自由を経験することが可能となるのである。

このようにアーレントが「活動」において到達する「異常なるもの」は、「世界」の自明性を喪失させる点で、ハイデガーの「不安 Sorge」「不気味と Unheimlichkeit」と重なる。

り合ふ (cf. [Villa, pp.132-133])、またその「ポリス」は、自己と世界の意味関係を解体・再構成する祝祭的な場として、ハイデガーのそれと通底する。すなわち、「家政」が「労働 labor」のサイクルに支配された日常的領域であるのに対して、「活動 action」によって織りなされる「ポリス」は、そのサイクルから解放された領域として示されている。また「製作 work」的世界が「目的—手段」関係から構成されているのに対して、「活動」による「公的領域」はそうした関係を一度括弧に入れて世界の意味を問い直す。このような祝祭的—非日常的空間における存在の捉え返しというモチーフを提起するアーレントの「ポリス」は、以下に見るように、ハイデガーが規定する「現存性」の根源としての「ポリス—祝祭」と強い親和性を有している。

フライブルク大学総長辞任後のハイデガーの講義、特にヘルダーリン (Friedrich Hölderlin) の詩作をめぐる講義が、当時の政治状況からの逃避ではなく、存在論を展開する過程で「政治的なもの」の「本来性」——そして恐らく国民社会主義の本質——を提起していることは、フィリップ・ラクーラバルト、ユルゲン・ハーバーマス、小野紀明らによって指摘されている。一九三四年から一九三五年にかけての講義「ヘルダーリンの『ゲルマーニエン』と『ライン』」で、ハイデガーは「われわれ」すなわち「民族」の存在の根

源、「創造する者らの時としての、諸民族の歴史的時」について以下のように言及している。

民族の歴史的現存在 (geschichtliches Dasein)、その勃興、隆盛そして没落は詩作から生まれ出るものであり、そしてまたこの詩作から哲学の意味における本来的な知が生まれ、この両者から国家、すなわち政治による民族の現存在の成就が生ずるのであった。それゆえこの諸民族の根源的歴史的時は詩人、思想家、国家建設者の時、すなわち、民族の歴史的現存在を本来的に基づけ根拠づけられる者らの時、すなわち、本来的に創造する者らの時なのである。[HHGR: 62-63]

このような「思索者」「詩作者」「建国者」の三位一体によって構成されるこの「現存在—民族」のアルファ・ポイントとは、他方で「ポリス polis」として語られている。ハイデガーは「形而上学入門」(一九三五)や「ヘルダーリンの賛歌『イスター』」(一九四二)において、この本来的な「場」としての「ポリス」に関する思索を展開しており、そこで「ポリス」は「居場所であり、所 (Ort)、つまり、そこで、またそのようなものとして現—存在 (Dasein) が歴史的なものとしてあるような、そのような所」[EM: 250]として語られている。

この「ポリス」が古代ギリシアにおける「現存在」の根源

的な場として空間的に規定されているのに対し、その本来的な時間として措定されているのが「祝祭 Fest」である。ハイデガーは「ヘルダーリンの賛歌『回想』」（一九四一—四二）で、「祝祭」が暦の上の単なる催事ではなく、逆に暦—歴史に先行しそれを規定するものであるとし、「祝祭」が「それ自体、歴史の根底および本質である。」[HHAn: 92]としている。この「祝祭」は、日常的—非本来的な思考様式から自由となって、本来的なものを省察し経験する時間であるが[HHAn: 89]、これは古代ギリシアにおいては、「ポリス」のあり方と深く関与していたとハイデガーは語る。すなわち、ギリシアの悲劇は、近代の意味においては何ら（演劇）ではない。それらは祝いであり、それ故、祝祭へと向けて整えられているのである。その言わんとするところは今や、それらが神々と人間との関係に関わるという点であり、つまりそれらはその都度、凡そ一つのポリス（polis）が人間と神々とのかかる迎え合う対向という真性において、どのように立っているものか、その様相を決定することを包含しており、またそれを同時に達成するものだというわけである。[HHAn: 97]

(二) ハイデガーの「ポリス—祝祭」と全体主義の「公的

「祝祭」

ハイデガーは、テキスト上で「ポリス」を「政治的なもの das Politisch」と安易に同一視しないよう強調しているが[HHIS: 125]、それはこれが非政治的な考察だからではなく、逆に「政治的なもの」を前もって規定するのが「ポリス polis」であるからである。こうした語源解釈によって「政治的なもの」の刷新と再構成を示そうとするハイデガーの姿勢は極めて政治的である。つまりハイデガーに従うならば、「政治的なもの」の本来性とは、「ポリス—祝祭」において「存在忘却」に陥っている「世人 das Man」が、「歴史的現存在 geschichtliches Dasein」としての「民族 Volk」へと覚醒することであると言えるだろう。

ただ、こうした存在の明るみを照らし出す「ポリス—祝祭」というモチーフが当時の政治の現場で繰り広げられていた「公的祝祭」を少なくとも直接には指示するわけではない。というのもハイデガーの「祝祭」は人間の企てによって作られるものではないし[HHAn: 94]、その「ポリス」は宗教的活動や政治行動として示されていない[HHIS: 184]。また「ポリス—祝祭」の場は何よりも思索の場であって、「ディオニソス的な陶酔や興奮を惹起するものではない。ヘルダーリン講義におけるハイデガーの思索が当時のナチス体制知識人——ローゼンベルク (Alfred Rosenberg)、クリーク

(Ernst Krieck)等——との対決であったならば[Harbermas, pp.14—16]、この「ポリス—祝祭」は当局の過剰演出的な「公的祝祭」とは別に、ドイツ民族の「本来性」を想起させるような「場」を提示すると解するのが妥当かもしれない。

しかしながら、この本来の現存在の場としての「ポリス—祝祭」は、ハイデガーの意図とは無関係に、ナチズムの「公的祝祭」を裏書きするものとして利用されかねない。実際彼自身が、ナチス当局の催す数々の「公的祝祭」でドイツ民族の本来性を想起するような演説を行っていた以上、こうした「ポリス—祝祭」と「公的祝祭」、あるいは「詩人—思索者—創始者」と「ハイデガー（もしくは総統）」とは重なり合う。例えば、ハイデガーが「祝祭」について述べているヘルダーリンの論文『回想 *Andenken*』は、ナチスが主催した一九四三年のヘルダーリン没後百周年記念の中で公開されている。<sup>13</sup> ヴィクトル・フリアスによると、この年帝国全土でヘルダーリンを祝う三〇〇以上の祝典が党の主導下で開催されたが、「ヘルダーリン」と「祝祭」を扱ったハイデガーの論文がこのような文脈で登場する以上、これらの「公的祝祭」を支持するものと受け取れない方が不思議である。例えば、この論文には以下のようなフレーズが現れる。

祝祭がある人類 (*Mercentums*) の歴史の本性根源であり、詩人が祝祭に由来するのであれば、そこでは

政治の祝祭性、祝祭の政治性 (石田)

詩人は人類の歴史の創設者になる。彼は詩的なものを準備するが、その上にそれを根拠として歴史的な人類が住む。婚礼日の祝祭は歴史「の」誕生日、即ちここではドイツ人の歴史「の」隠された誕生日である。それゆえ諸王と諸民族の歴史はゲルマンの祝日の祭りに相応しい定めに、しかもこの祝日のみに組み合わせられる。[*Am.147*].

ここで語られている創設者としての詩人は、テキスト全体では、詩人—思索を行う者として示されているだけで、特定人物が指示されているわけではないが、「ゲルマンの祝日の祭り」たる「公的祝祭」においては「歴史の創設者」や「詩人」に「総統」以外の人物を考えるのは困難であろう。以上のような「ポリス—祝祭」論において、「本来的な」ナチズムを構想していたにせよ、政治的含意を何も想定していなかったにせよ、それが実際に当時のナチズムを支持するものとして読まれうる可能性に対してハイデガーは無自覚であり、アーレントの批判もそうした点に向けられている。

### (三) アーレントによるハイデガー「ポリス」の解体・再構成

アーレントはハイデガーの弁明に従って、彼の政治参加を不本意で一時的な加担と見なし、それを「許す」ことで戦後

に關係を回復させている。<sup>(14)</sup>川崎修が指摘しているように、アーレントはハイデガーの言動や思索それ自体が必然的にナチズムと結びつくものとしているわけではない。[川崎 1989, pp.76-77]。アーレントがハイデガーのナチズム加担を「最後のロマン主義者」[Arendt, 1946=1989 (10・11), p. 31]として語るとき、その有する政治性はせいぜいナショナリズムや権威主義であり、彼女が規定する全体主義運動としてのナチズム、すなわちそのトランス・ナショナルな性格、一公理から演繹的に導出されたテロルの自己展開などとは無縁である。しかしながら同時にアーレントは、「政治的なもの」の根源としてハイデガーとは異なる「ボリス」を提示することによって、「公的祝祭」に至る彼の「ボリス」と結果的に対決して<sup>(15)</sup>いる。つまりアーレントの「ボリス」は存在を明らかに照らし出す「現れの空間」というモチーフをハイデガーと共有しながらも、全体主義運動を展開するモメントは排されている。すなわち、アーレントは「他者」を「ボリス」に組み込むことによって、同一性を志向する全体主義運動と親和的なハイデガーの「ボリス」と一線を画し、多様性を有する開かれた場として「ボリス」を提示する。これは具体的には以下の点に見受けられる。

第一に、ハイデガーの「ボリス」が言語を共有する「民族」によって構成され、ギリシア—ドイツ民族以外の「他者」へ

の眼差しを欠落しているのに対し、アーレントの「ボリス」は「自由人」によって組織され、文化や言語に関わりなく——ホメロスやヘロドトスがそうであったように——「偉大なる行為」を成し「偉大なる言葉」を語った人物が称賛され記憶される。ハイデガーにあつては、古代ギリシアの衰退以後その「存在忘却」の再興は、ギリシア遺産の正統継承者たるドイツ民族に特権的に委ねられているが、アーレントの「ボリス」はそうした言語・文化の制約にとらわれず、文化的「他者」——ソビエトの革命評議会、ガンジーの非暴力闘争、アメリカ公民権運動など——によって担われる可能性を有し、「他者」に開かれた空間とされている。

第二に、ハイデガーの「ボリス」が「芸術作品」として、つまり「世界」と「大地」との間で繰り広げられる「闘争 Kampf; polemos」の「真理」<sup>アレクシア</sup>として [UK: 56]、必ずしも「暴力」と「戦争」を否定するものではないのに対し [HHGR: 83; An: 216-217]、アーレントの「闘争」は「暴力」的要素が消去され、言葉と行いによる個々人の「卓越性」をめぐるものとして、すなわち詩的な「闘争」として示されており、その「卓越性」の承認のために「他者」の現前が必要とされている。アーレントが「活動」における「卓越性」の事例としてアキレウスらの英雄を挙げ、ホメロスに依拠する場合 [HC: 193-194]、その焦点は業績ではなく詩的フリーズ

に置かれている。つまり、アキレウスのほかに、彼と競合し、彼の姿を觀、彼の声を聴く存在として、「他者」がその場に存在することが要請されている。それゆえ、アレントの「活動」は政治行為の芸術性に特化しながらも、表現主義としての政治テロルとは切り離されている[EUTH: 710-711](cf. [Villa, p.90])。

そして第三に、アレントの「ポリス」には、ハイデガーのように「臆見 doxa」と「真理 epistēmē」の区別を行う特權的な「思索者—詩作者—創設者」は存在しない。ポリスが記憶の共同体として、ホメロスのような詩人なしに「活動」を保存するというペリクレスの言葉をアレントが引用するとき[HC: 197]、それは同時に「真理」を特權的に解釈する存在——シラクサの僭主やゲルマンの独裁者——を排除することを意味している。ハイデガーが、「ギリシア人たちの輝かしい行為を、臆見的な政治活動ではなく、詩的あるいは創造的行為——それは公的領域の薄暗い現れによって隠蔽された存在の真理を「引き出す」のだが——と同一視する」[Villa, p.154]のに対して、アレントの「ポリス」では「自分の意見に内在する真理を、自分自身と他者とに開示させる」[Arendt, 1990=1997, p.96]ことが重視される。そしてアレントが、みせかけや意図的欺瞞を生み出さうる「自己提示 self-presentation」を——生命体全てに備わる「自己

表示 self display」と異なるものとして——人間の能力、政治的能力とし[L.M.1: 36-37]、「真理」ではなく「偽り」が政治的行為であるとするとき[BPF: 250]アレントの「ポリス」は「真理」を強制する哲学者ではなく、多種多様な「臆見<sup>ドクサ</sup>意見<sup>エピタメ</sup>」を有する政治的人間から構成されていると言えよう。

#### 四 むすび——「祝祭」と「政治的なもの」

以上のように、アレントの「公的領域」には、ルソーとハイデガーの祝祭に関する言説を媒介にして「公的祝祭」へ至るモメントとそれを解体するモメントが同居していた。このことは結果的に、アレントが全体主義運動に対して以下のような戦略を示しているのではないだろうか。それは、全体主義の「神話」——不条理性や不可予言性が克服された世界を指し示す「神話」——に対抗する別の「物語」を提示するのではなく、その「神話」が具現する「祝祭空間」を内側から解体することで、全体主義運動の展開を阻止しているということである。そしてそれがヴァルター・ベンヤミン(Walter Benjamin)が政治の耽美主義に対して芸術の政治化をもって対抗すると語ったことに対応することは言うまでもない。



しかしながら、こうしたアーレントの考察は単に全体主義運動のみならず、政治活動そのものに内在する祝祭的契機を示していると言える。つまり政治が「製作」されない以上、何らかの政治的成果を得るためには、「他者」の前に姿を現し「共同して活動する」契機を生み出さねばならないが、その際、普段自分とは関わりのない人たちと「共同して活動すること」、自分が「何者であるのか」を示すこと、それ自体が「異常なこと」であり「異常な経験」であることをアーレントは語っているのではないか。そしてこうした祝祭空間が、特定の政治家だけでなく、あらゆる人間に対しても開かれていることは、「上から」のペリクレスの演説も、「下からの」労働運動、ハンガリー事件、公民権運動も、「現れの空間」という一つのパースペクティブで示されていることから明らかである。むしろそうした祝祭性を有する時間—空間は、政治活動にのみ限定されるわけではないし、今日の政治的状况においてそれが存在するのも確かではないが、そうした祝祭空間が生起する可能性が潜在—遍在すると信じることは単なる楽観主義ではないと思われるのである。

## 注

(1) 例えば、宮田光雄はナチスにおける政治的言語の特徴の一つとして、「軍事的用語（「闘争 Kampf」、攻撃 Angriff、突撃 Sturm）」

の多用を挙げている（宮田 1991, pp.161—163）。

(2) アーレントは、ヤスパースと思想的に密接な関係にあったのは確かだが（cf. [小野 1994] [Hinchman-Hinchman 1994]）、彼のように自由民主主義の復興を理念とする政治理論を展開することはなかったし、政治哲学と政治制度論との関係も彼ほど一貫しているわけではない。例えば、ヤスパースの影響下に構想したと思われる評議会—連邦制 [OR: 261—268] [CR: 230—233] は、「彼女が示す「活動」の性格「非制限性 boundlessness」、「不可予言性 irreversibility」、「不可逆性 irreversibility」——一度始めた行為が多方面へ波及すること、またその結果を予測できず、元に戻すこともできないこと——と明らかに矛盾する。またヤスパースが「超越者 Transzendenz」や「超政治的なもの Überpolitischen」といった政治外部の存在によって政治行為を担保するのに対して「寺脇 1991」アーレントが政治的「活動」それ自体を重視する点で両者は決定的に異なる。

(3) これらが実際には、彼女の説明とは異なっており、経済的・社会的関係を重視した組織や運動であったことについては、[Jay, pp.426—427] [Sitton 1994]。

(4) 「公的祝祭」の系譜については [Mosse, pp.85—108] [Vondung 1971—1988, pp.13—35] 参照。ここで取り上げたフランス革命の「革命祭典」の他に、「ドイツ・プロテスタンティズムの典礼」ゲルマン人の部族集会「民会」が大きな系譜として挙げられている。ヒトラー自身は、ウィーン市長カール・ルエガーから政治的演出に関して大きな影響を受けたことを言明している [Hitler 1925—27—1997, pp.149—164] (cf. [Mosse, pp.126—127])。また「当時ナチスと敵対関係にあった社会民主党 (SPD) も、祭祀的な党

集会を催して民衆を魅了したからこそ、社会主義者鎮圧法下においても存続できたという指摘もある〔佐藤 1996, pp.101-103〕。

- (5) モナ・オズーフ (Mona Ozouf) は、フランス革命期に執り行われた一連の「革命祭典」を政治史と社会史の双方の視点から分析している。そしてこうした祭典が「大人の学校」として、つまり新しい市民社会を担う存在としての市民を教育することを目的としながらも、多くが失敗したこと、しかしながらその価値観——人間の幸福・善い社会が万人に自明で、それが意識的に作り出すことができること——は今日においても存続していることを指摘している [Ozouf 1988, pp.ix-x]。

- (6) 祝祭の演劇性あるいは演劇の祝祭性については、文化人類学や民衆史などさまざまな分野で指摘されているが、その政治的含意に言及したものとしては、[Simon 1976 = 1990, pp.224-310]

- (7) 神話世界の表象としての祝祭については、[Berger 1964 = 1984]、祝祭空間としてのユートピアについては、[川端 1971 = 1993] [Backo, pp.255-312]。

- (8) オズーフは、「革命祭典」の評価が歴史家によって二分すること、つまり一方では、規律化され集合的高揚を促すデュルケイム型の祝祭、他方では、暴力の解放やタブーの侵犯を招くフロイト型の祝祭という二つの極端な見解に分れることを指摘している。こうした背景に、革命政府が前者型の祭典を企画しつつも、その単調さ・退屈さ・窮屈さを払拭するために、後者の要素を取り入れざるを得ず、それがしばしば予想外の暴力を産み出したことを、オズーフは述べている [Ozouf, pp.102-103]。

- (9) このように「公的領域」が、ルソーの〈演劇・祝祭・空間としての側面を持つと了解すると、アーレントが「公的領域」の具

現化として挙げている数々の「評議会」——フランス人民協会、パリ・コミューン、ドイツのレーテ、ロシアのソビエト——にも、こうした側面が備わっていることに注目せねばならない。例えば、アンリ・ルフェーヴル (Henri Lefebvre) はパリ・コミューンの祝祭性を以下のように語っている。「コミューン (パリ・コミューン) においては、人民戦線 (一九三六年) およびパリ解放 (一九四四年) におけると同じく、祭りの部分があつた。すなわち、人民の祭り、都市の祭り、喜びの爆発、創造力ある沸騰。現代革命の「ユートピア」的であると同時に「革新的」なこの側面は、強調するに値する」 [Lefebvre 1965 = 1971, p.xiv]。

- (10) 単独性と普遍性、一般性 (類) と特殊性 (個) に関する柄谷行人の論稿 [柄谷 1995] 参照。

- (11) アーレントの思想がハイデガー哲学の批判的継承というかたちで形成されている点は川崎修 [川崎 1986: 1989]、ヒンチマン [Hinchman-Hinchman 1984] によって早くから指摘されている。

D・ヴィラ [Villa 1996] は、多くのアーレント研究が依拠するアリストテレス・カント的な解釈からでは、アーレントの主要な政治概念——「闘争精神 agonal spirit」や「至善 virtus」——としての自由——が抜け落ちてしまうとして、これに対しニーチェ・ハイデガーの系譜を強調する。ヴィラは「共和主義」的解釈に対しては「活動」「判断力」の自律性を、「政治的実存主義」的解釈に対しては、「活動」「判断力」それ自体が規範の解体・再構成を有することを主張し、アーレントの「闘争精神」を主眼とした解釈を展開している。

- (12) [Lacoue-Labarthe 1988 = 1992] [Harbermas 1989 = 1990]

[小野 1996]。彼らはハイデガーの何を「政治哲学」と指定し、

批判するかに若干違いが見られるが、いわゆる「転回」——現在在の「決断主義」から「放下」「存在の歴史」への移行——が、ハイデガー自身が語るような「政治的なもの」からの撤退ではなく、むしろそうした思索の延長あるいは本格化であることを指摘する点で一致している。

- (13) [Farias 1987 = 1990 pp.311-312]。この「回想 *Andenken*」は一九四一—四二年のフライブルクでの講義を元に、後に論文としてまとめられたもので、その後一九三六年のローマでのヘルダーリン講演と共に、『ヘルダーリンと詩作の本性』として一九四四年に出版されている。

- (14) 両者の関係の変遷については [Etinger 1995 = 1996] [Young-Bruhl 1984]、史実での関係変遷とアーレントのハイデガー観の変容を論じたものとしては [川崎 1989]

- (15) アーレントがハイデガーのポリス論の存在を意識して、意図的にその解体和再構成を行っていたかどうかは不明だが、それを指向していたと解することのできるいくつかの状況証拠がある。

第一に、アーレントはハイデガーのヘルダーリン論の存在を早い時期から認識していた。アーレントは一九四七年十月十六日ヘルマン・ブロッホに宛てた手紙の中で [Arendt-Broch 1996, S. 52]、ハイデガーの『ヘルダーリン講演』(Holderlin-Vortrag) が近々手に入る予定であることを告げ、その評価をブロッホに尋ねている。編者はこれを、ハイデガーが一九三六年に行ったローマでのヘルダーリン講演を元に、一九三七年にシュンケンから刊行された『ヘルダーリンと詩作の本性』(*Holderlin und das Wesen der Dichtung*) と推測している [SSG-54]。またアーレントは、一九四九年九月二十九日のヤスパース宛の手紙の中では、ハ

イデガーのヘルダーリン論を手厳しく批評している [Arendt-Jaspers, pp.141-142]。

第二に、ハイデガーの思想が「哲学」ではなく「政治」的に読まれうる危うさをアーレントは問題視していた。一九四六年の「実存哲学とは何か」でアーレントは、以下のように語っている。「ハイデガーはそれゆえ、後の講義において、あとからわいた考えによって、民族や大地といった神話化された妄想を、彼の孤立させられた自己のための社会的基盤として提示するという試みに向かった。そのような考え方が、ひとを、哲学の外へ連れ出すばかりではなく、何らかの自然主義的な迷信に導くのは明らかである。」 [Arendt, 1946 = 1989 (10・11), p.30]。

そして最後に、こうした「ポリス」祝祭」のモチーフは、アーレントのもう一人の師ヤスパースには見受けられない。ヤスパースが古代ギリシアに言及するのは古代中国や古代インドと同様に「基軸時代 *die Achsenzeit*」の一つとしてであって、「ポリス」は特権的な位置に置かれていない [寺脇 pp.145-150]。

### 【参考文献・参考資料】

アーレントの主要著作は以下のように略述し原文の頁数を記した。引用は基本的に各邦訳に依拠しているが、用語の統一や原文の構造を重視して変更している箇所もある。

● EUTH…… *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, R. Piper, 1986 (英語版1951) = 1990 大久保和朗・大島かおり 訳『全体主義の起源』(第一巻：反ユダヤ主義、第二巻：帝国主義、第三巻：全体主義) みすず書房。

- HC………*The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press, 1958 ≡ 1994 志水速雄訳『人間の条件』筑摩学芸文庫
  - OR………*On Revolution*, Pelican, 1973 ≡ 1994 志水速雄訳『革命について』筑摩学芸文庫
  - BPF………*Between Past and Future*, Faber and Faber, 1961 ≡ 1994 引田隆也・斉藤純一訳『過去と未来の間』みすず書房
  - CR………*Crisis of the Republic*, New York: Harcourt, Brace & Company, 1972 ≡ 1973 高野ノミ訳『暴力について』みすず書房
  - LM………*The Life of the Mind, vol.1, Thinking, vol.2, Willing*, New York: Harcourt Brace and Jovanovich, 1978 ≡ 1994 佐藤和夫訳『精神の生活』〔上: 思考・下: 意志〕岩波書店
- また参照したルソーとハイデガーの文献は以下のように略述し、邦訳の頁数を記した。
- LD………Rousseau, Jean-Jacques 1758 *Lettre à Mr. Diderot sur les spectacles* ≡ 1979 西川長夫訳『演劇に関するタランベール氏への手紙』『ルソー全集』(62) 白水社 pp. 9-189.
  - CS………1762 *Du Contract social: Principes du droit Politique* ≡ 1979 作田啓一訳『社会契約論』『ルソー全集』(5) 白水社 pp.105-268.
  - CGP………1777 *Considérations sur le gouvernement de pologne et sur sa réformation projetée* ≡ 1979 永見文雄訳『ポーランド統治論』『ルソー全集』(5) 白水社 pp.359-472.
  - SZ………Heidegger, Martin 1927 *Sein und Zeit* ≡ 1995 細谷真雄訳『存在と時間』〔上・下〕筑摩学芸文庫
  - HHGR………1934-35 *Hölderlins Hymnen »Germanien« und*

政治の祝祭性、祝祭の政治性 (石田)

- »Der Rhein« ≡ 1986 木下康光・ハインリヒ・トレチアック訳『ヘルダーリンの讃歌「ザルマーニエン」と「ライン」』(ハイデガー全集39) 創文社
- EM………1935 *Einführung in die Metaphysik* ≡ 1994 川原栄峰訳『形而上学入門』平凡社
- UK………1936 *Der Ursprung des Kunstwerkes* ≡ 1988 茅野良男・ノル・ブロッカルト訳『芸術作品の起源』『拙径』(ハイデガー全集5) 創文社 pp.5-95.
- HHAn………1941-42 *Hölderlins Hymne »Andenkens«* ≡ 1989 三木正之他訳『ヘルダーリンの賛歌「回想」』(ハイデガー全集52) 創文社
- HHS………1942 *Hölderlins Hymne »Der Ister«* ≡ 1989 三木正之他訳『ヘルダーリンの賛歌「イスター」』(ハイデガー全集53) 創文社
- An………1943 *Andenken* ≡ 1997 濱田伸子・イリス・ブフハイム訳『ヘルダーリンの詩作の解明』(ハイデガー全集4) 創文社 pp.109-202.
- Arendt, Hannah 1946 "What Is Existenz Philosophy?", *Commentary*, 13, pp.34-66 ≡ 1989 斉藤純一訳『実存哲学とは何か』『ちんぽう』(1989-10・11) pp.10-22, (1989-12) pp.25-36.
- 1990 *Philosophy and Politics, Social Research: An International Quarterly of the Social Sciences*, 57(1), (Spring) ≡ 1997 千葉真訳『哲学と政治』『現代思想』(1997-7) 青土社 pp.88-110.
- 1994 Kohn, Jied) *Essays in Understanding 1930-54*, New

York: Harcourt Brace & Company.

—— 1995 矢野久美子訳「何か残ったか、母語が残った」『思  
想』854 (1995-8)。

Arendt, Hannah and Jaspers, Karl Kohler, L.(ed) 1992 *Hannah  
Arendt / Karl Jaspers, Correspondence 1926-1969*, Harcourt  
Brace & Company.

Arendt, Hannah and Broch, Hermann 1996 *Brüchjesel: 1946 bis  
1951*, Jüdischer Verlag.

Baczko, Bronislaw, 1978 *Lumière de l'hippie* 1980 森田伸子訳  
『革命とハイパー・テクノロジー社会の誕生』新曜社

Berger, Peter L. 1967 *The Sacred Canopy: Elements of Sociological  
Theory of Religion*, 1984 蘭田稔訳『聖なる天蓋：神聖世界の  
社会論』新曜社

Cassirer, Ernst 1946 *The Myth of the State* 1985 宮田光雄訳  
『国家の神話』創文社

Etinger, Elizabeth 1995 *Arendt and Heidegger* 1996 大島かなり  
訳『「ヘンハイデガー」をめぐる書房』

Farias, Victor 1987 *Heidegger et le Nazisme*, 1990 山本 尤訳  
『ハイデガーとナチズム』名古屋大学出版局

Harbemas, Jürgen 1989 "Heidegger—Werk und Weltanschauung" in [Farias, 1987 = 1990, pp.1-32] = 1990 山本尤訳「ヘ  
ンハイデガー——作品と世界観」

Hinchman, Lewis P. and Hinchman, Sandra K. 1984 "In Heideg-  
ger's Shadow: Hannah Arendt's Phenomenological Human-  
ism", *Review of Politics*, 46 (2), pp.183-211.

—— (ed.) 1994 *Hannah Arendt: Critical Essays*, Albany: State  
University of New York Press.

—— 1994 "Existentialism Politicized: Arendt's Debt to Jas-  
pers" in [Hinchman (ed.) pp.143-178].

Hitler, Adolf 1925-27 *Mein Kampf* 1997 平塚一郎・嵯峨茂昭  
訳『我が闘争』角川書店

Jay, Martin 1978 "Hannah Arendt: Opposing Views", *Partisan  
Review*, 45(3), pp.348-368 1989 今村昌弘他訳「ヘンハイ  
デガーの政治的実存主義」『永遠の亡命者たち』新曜社 pp.  
398-430.

Lacoue-Labarthe, Philippe 1988 *La fiction du politique: Heidegger,  
l'art et la politique*, Christian Bourgois Editeur 1992 浅利 謙  
他訳『政治という虚構：ハイデガー』芸術 政治』藤原書店

Lefebvre, Henri 1965 *La Proclamation de la Commune* 1971 河野健  
二・柴田朝子訳『ペリ・ロウ・ション』(上) 岩波書店

Mosse, George L. 1975 *The Nationalization of Masses*, 1995  
佐藤昌弘訳『大衆の国民化』柏書房

Neumann, Franz 1942-1944 *Behemoth - The Structure and Prac-  
tice of National Socialism 1933-1944*, 1976 岡本友孝 他訳  
『ヒトラーナチズムの構造と実践』みすず書房

Ott, Hugo 1988 *Martin Heidegger, Unterwegs zu seiner Biographie*,  
1995 北川東平 他訳『マルティン・ハイデガー：伝記の途上  
へ』未來社

Ozouf, Mona 1988 立川 孝一訳『革命祭典』岩波書店

Riefenstahl, Leni 1935 = 1985 *Triumph des Willens, International  
Historic Films*.

Simon, Alfred 1976 *Les Signes et les Songes : essai sur le théâtre et la fête*, Editions du Seuil =1990 岩波書店 監修『記号と夢想』岩波学芸出版局

Sitton, John F. 1994 "Hannah Arendt's Argument for Council Democracy" in [Hinchman-Hinchman(ed.), 1994, pp.307-329].  
Villa, Dana R. 1996 *Arendt and Heidegger : The Fate of the political*, Princeton.

Vondung, Klaus 1971 *Magie und Manipulation : Ideologischer Kult und politische Religion des National sozialismus* =1988 池田昭誠『ナチズムと祝祭』未來社

Wolin, Sheldon 1977 "Hannah Arendt and the Ordinance of Time", *Social Research*, 44(1), (spring, 1977), pp.91-105. =1988 千葉真記『ハンナ・アレントと時間の定め』『政治学批判』みすず書房 pp.201-222.

Young-Bruehl, Elisabeth 1984 *Hannah Arendt : For Love of the World*, New Haven and London : Yale University Press.

石田 雅樹 1998 「ハンナ・アレントとヘーゲル」『美的なるもの』——その全体主義論におけるニヒリズムとユートピアニズム』『筑波政治』24, pp.235-253.

小野 紀明 1994 「政治の存在論——アレント『精神の生活』第一巻第三章第一八節を読む——」『現象学と政治』行人社

—— 1996 『二十世紀の政治思想』岩波書店  
川崎 修 1986 「ハンナ・アレントの政治思想」3 完 哲学・人間学・政治理論『国家学会雑誌』(1986-4) pp.157-226.

—— 1989 「ハンナ・アレントはハイデガーをどう読んだか』『思

想』780(1989-6), pp.48-92.

—— 1997 「アレントを導入する」『現代思想』25(8)(1997-7), pp.111-227.

柄谷 行人 1995 『言葉と悲劇』講談社学術文庫  
川端香男里 1971 =1993 『ユートピアの幻想』講談社学術文庫  
佐藤 卓己 1996 『大衆宣伝の神話』弘文堂  
千葉 真 1996 『アレントと現代』岩波書店  
寺脇 不信 1991 『ヤスバースの実存と政治思想』北樹出版  
宮田 光男 1991 『ナチズムの精神構造』岩波書店